

Gelebte und überdachte Suche nach Gotteserfahrung

Das Zeugnis des Trappisten und Künstlers Thomas Merton

Josef Sudbrack SJ, München

Unsere Zeit will lebendige Zeugnisse; mehr als früher ist man mißtrauisch gegen „nur“ Gelehrtes und „nur“ Gedachtes. Unser Christentum braucht Zeugen des christlichen Lebens, braucht das Beispiel des gelebten Gebets und Vorbilder des Glaubens. Unter den vielen christlichen Zeugen unserer Tage nimmt der Trappistenmönch Thomas Merton einen besonderen Rang ein. Nicht nur, weil er vor allem im angelsächsischen Raum einen Einfluß ausübt und ausübt, wie wohl kein anderer Christ unserer Zeit. Sondern mehr noch, weil er sein Leben – vom Weltenbummler bis zum Trappisten – in einer Konsequenz sondergleichen lebte, erlebte und durchlebte; und weil er die Gabe besaß, seine Erfahrungen mit Gott und mit der Welt ins Wort zu bringen.

Das ahnte die Öffentlichkeit, als sie aus seinem Konversionsbericht „Der Berg der Sieben Stufen“¹ einen Weltbestseller machte. Und das weiß man heute, zehn Jahre nach seinem Tod, da man in seinem Leben und Denken ein Paradigma für den suchenden Christen von heute findet².

In drei Stufen soll die Lebenmitte, die Suche nach der Gotteserfahrung dieses großen Christen dargestellt werden: Sein Leben – seine künstlerische Schau – seine theologische Reflexion.

I. Die Sehnsucht nach dem Ganzen – Das Leben und das Wirken

Thomas Mertons

a. Prägung der Kindheit

Am 31. 1. 1915 wurde Thomas Merton in Frankreich geboren; sein Leben lang schenkte er diesem Land und seinen Menschen Verehrung und Liebe. Die Eltern Toms waren Künstler. Der Vater Neuseeländer, die Mutter US-Amerikanerin. Der Junge wurde zwar getauft, doch seine religiöse Erziehung war kläglich – vielleicht aber hat Merton selbst in seinen Berichten diese Kindheit zu a-religiös geschildert.

Aber unruhig war sie. Kurz nach der Geburt ist die Familie wieder in den USA und führt ein unstetes Wanderleben. Der Vater reist umher, um

¹ Zürich–Einsiedeln–Köln 1950, nach der englischen Ausgabe von 1948.

² Das Thomas Merton Studies Center (Bellarmine College, Louisville, Kentucky 40 205) verzeichnet von 1973 bis 1978 48 veröffentlichte Dissertationen.

seine Bilder zu verkaufen— nicht mit allzu großem Erfolg . . . Die Mutter stirbt, als Tom sechs Jahre alt ist. Ihre beiden Jungen werden bei den Großeltern untergebracht. 1925 nimmt der Vater seinen Ältesten, Tom, mit nach Frankreich und bringt ihn im Lyceum von Montauban unter. Fünf Jahre darauf kommt Thomas zum Weiterstudium auf die High School von Oakham in England.

1931 stirbt der Vater; doch Tom kann weiter studieren. Zwei Jahre lang ist er auf dem Clare-College in Cambridge. Dann darf er zurück zu seinen Großeltern. 1935, mit 20 Jahren, belegt er auf der New Yorker Columbia-University die Fächer: Spanisch, Deutsch, Geologie, Jura und französische Literatur. Während der Semesterferien unternimmt der Student ausgedehnte Reisen durch Europa, besonders Deutschland und Italien. Er wird Redakteur bei der Studentenzeitung „Jester“, d. h. „Spaßvogel“, wo er seine kritische, sarkastische Feder betätigt. Kurze Zeit war er sogar Mitglied einer kommunistischen Jugendorganisation.

Thomas Merton hat die weltweite Perspektive, die seine Jugend prägte, niemals verloren; niemals auch die Liebe zur Kunst und zur Kultur. Im „Berg der Sieben Stufen“, wie in der Fortsetzung „Zeichen des Jonas“³ berichtet er vom entscheidenden Problem der ersten Klosterzeit: Die Verbindung des stillen Alltags mit dem übersprudelnden Talent des Novizen⁴. An einer Stelle allerdings deckt sich die Lebensweise des Trappisten mit der künstlerischen Begabung: In der Fähigkeit, ganz dem Augenblick zu leben, sich ganz der Impression der Gegenwart hinzugeben. Die künstlerische Auffassungs- und Gestaltungsfähigkeit prägt sein ganzes geistliches Schrifttum.

Auch die Mitgliedschaft bei der kommunistischen Partei war kein Zufall. Sie bezeugt die soziale Sensibilität des Studenten. Im posthumen Sammelband, *Contemplation in a world of action*, schreibt Merton dazu:

Daß ich 1915 geboren wurde, daß ich Zeitgenosse von Auschwitz, Hiroshima, Vietnam und den Rassenpogromen von Watts bin, das sind Tatsachen, für die ich bei meiner Geburt nicht um Zustimmung gefragt wurde. Aber es sind Ereignisse, die mich – ob es mir paßt oder nicht paßt – zutiefst und persönlich betreffen. Die „Welt“ ist nicht nur so ein physikalischer Raum, den man mit Jet-Flugzeugen durchquert und der mit Menschen angefüllt ist, die hin und her laufen. Die Welt ist ein Bündel von Verantwortungen und Entscheidungen, die gefällt

³ Zürich–Einsiedeln–Köln 1954.

⁴ Der in *Apokalypse der neuen Welt*, Zürich 1956, veröffentlichte Essay *Dichtung und Kontemplation* wurde von Merton selbst korrigiert; vgl. *A. Thomas Merton Reader*, revised Edition, Garden City, 1974, 388–415.

werden aus Liebe, aus Haß, aus Furcht, aus Freude, aus Hoffnung, aus Gier, aus Grausamkeit, aus Freundschaft, aus Glaube, aus Vertrauen, aus Mißtrauen, aus all dem, was den Menschenherzen entsteigt. Wenn irgendwo ein Krieg aus gegenseitigem Mißtrauen entsteht, dann ist in letzter Analyse auch ein Stück von mir einbezogen, weil ich selbst in Abwehrhaltung bin, vertrauensunwürdig und mißtrauisch, bestrebt, andere Menschen dem Kainsmal meiner eigenen Todeswünsche konform zu machen⁵.

Seine Talente – Begabung, Auffassungskraft, Künstlertum, Bildung, soziales Engagement, Verantwortung – konnte Thomas eine Zeitlang nur in bitteren, elitären Sarkasmus umsetzen. Im Secular Journal steht eine bezeichnende Szene dazu (Wir zitieren die deutsche Übersetzung, setzen aber einige englische Worte hinzu, um die Kraft des Originals ahnen zu lassen).

Merton steht im Museum vor Breughels Gemälde „Hochzeitstanz“ und sammelt seine Eindrücke – aber dann macht er sich lustig über die anderen Besucher des Museums.

Zwei Mädchen, wahrscheinlich Studentinnen der Kunstgeschichte (von Kunstgeschichte steht nichts im Original): „Sieht aus wie ein früher französischer Impressionist“.

Ein Teufelskerl mit einem Anhang weiblicher Bewunderer (One killer-of-a-fellow, with a mob of female admirers): „Glänzend beobachtet: schaut euch diese Knie an“. (Die Knie waren sehr knotig [knobby].)

Eines von zwei Mädchen (kichernd): „Schau, die küssen sich dort“.

Ein Mann: „Der da ist wohl besoffen“.

Noch ein Teufelskerl: „Man sieht sofort (You can tell), daß es ein Holländer ist; nicht ein Magerer in der ganzen Bande (in the whole bunch)“.

Ein Mann (ausländischer Sprechweise): „Volkstanz!“

...

Aber wenigstens muß er (es, it, das Bild) ihnen wichtig vorgekommen sein. Sie begegneten ihm mit dem üblichen Verhalten von Leuten, die nicht wissen, daß Bilder zum Genießen (to be enjoyed) da sind, sondern die meinen, es gelte, sie auswendig zu lernen, um dem Bürger (the bourgeoisie) zu imponieren ...⁶.

Im Englischen (besser: im Amerikanischen; Merton hat selbst über die Eigenart seines amerikanischen Englisch nachgedacht) klingt alles draller

⁵ Introduction by Jean Leclercq OSB; Doubleday, Garden City. 1971. Hier zitiert nach dem Image Book, 1973, 161.

⁶ Weltliches Tagebuch, Zürich–Einsiedeln–Köln, 1960.

und direkter. Man spürt schon in der Sprache die Konflikt-Mitte in Mertons Leben: Auf der einen Seite künstlerische Sensibilität, auf der anderen soziale Betroffenheit. Man ahnt das Gefahren-Dilemma seines Lebens: bösartigen Sarkasmus oder Flucht in elitäre Einsamkeit.

Diese Polarität seiner Begabung (Sensibilität des Künstlers oder Engagement des Sozialarbeiters) wurde verstärkt durch den Ausfall von persönlicher Liebe, der Mertons Jugend belastete. Seine Mutter hat ein ausführliches Tagebuch über die ersten Jahre ihres Sohnes geführt. Ihre und Mertons eigene vielbändige Notizen faßt Raymund Bailey in seinem Buch „Thomas Merton on Mysticism“ folgendermaßen zusammen:

Die abnormale Welt der humanen Beziehungen in Toms Kindheit prägte sein ganzes Leben. Sein Notizbuch zeigt, wie sehr er den Mangel fühlte, niemals eine echte persönliche Beziehung zu einem einzelnen Menschen entwickelt zu haben. Er konnte die Welt lieben und Gott und Menschen als Menschen; aber es fiel ihm schwer, sich einer einzelnen Person ganz und gar hinzugeben. Nur die mystische Vermählung mit der Liebe selbst konnte ihn greifen und sein ganzes Wesen beanspruchen . . . Sein Leben lang war Merton über diese Schwierigkeit bekümmert, enge persönliche Beziehungen herzustellen. Ständig kehren in seinen persönlichen Notizen die Fragen wieder, ob er fähig sei, persönliche, verantwortliche Liebe auf Ich-Du-Basis über längere Zeit zu pflegen⁷.

Eine Tagebuchnotiz von 1965 beschäftigt sich zum Beispiel mit:

dem Mangel an Liebe, richtiger gesagt der Selbstbezogenheit und der Geschwätzigkeit, die ihren Ursprung haben in einer tief verwurzelten Scheu vor und zugleich einem Verlangen nach Liebe⁸.

Und ein Jahr später bekennt er seine Furcht,

daß er zu den Taufscheinchristen gehören könne, die sich selbst überreden, daß sie Gott lieben, weil sie unfähig sind, den Nächsten oder irgendetwas anderes zu lieben⁹.

Raymund Bailey schreibt dazu:

Seine engsten Freunde, Männer wie Dan Walsh und John Howard Griffin, nahmen Rücksicht auf dieses Verlangen nach Einsamkeit, nach physischer und geistlicher Einsamkeit, nach inneren privaten Räumen, die er gegen alles andere absicherte¹⁰.

Und Henry Nouwen deutet Mertons Weg:

Mehr und mehr lernte er seine Freunde einschätzen als Wegweiser für Gott¹¹.

⁷ Eine Doktorthese des Southern Baptist Theological Seminary, Louisville; erschienen als Image Book, Garden City, 1974, 35 f.

⁸ Ebda. 218.

⁹ Ebda. 218.

¹⁰ Ebda. 218 f.

Elisabeth Ott legt mit einer – für das wenige ihr zur Verfügung stehende Material – erstaunlichen Klarsicht den Finger auf die Wunde in Mertons Leben:

Es ist wohl mit der natürlichen Liebe wie mit der Liebe Gottes: Der Mensch muß geliebt werden, bevor er recht lieben kann . . . Thomas Merton aber hatte andere Kindheitserfahrungen hinter sich . . .¹².

b. Weg in die Kontemplation

Das Große an Merton war, daß er auf der Suche blieb, ständig und überall. Dem Studenten fiel Gilsons Buch über den Geist der mittelalterlichen Philosophie in die Hände. Dessen ästhetisch-architektonische Sicht erschloß ihm den Katholizismus. Seltsamerweise – vielleicht hat Merton es später hochgespielt – verwies ihn ein junger buddhistischer Mönch, Bramachari, auf die Schätze christlicher Spiritualität. Und so studiert Merton christliche Mystik, liest Thomas von Aquin und die vier Bücher der Nachfolge Christi. 1938 nimmt er Konvertiten-Unterricht und – typisch für seine schnellen Entschlüsse – noch im gleichen Jahr wird er Katholik.

Immer tiefer dringt er ins religiöse Leben ein. Er will bei den Franziskanern eintreten, die ihn – verständlicherweise bei dem Temperament des Hochbegabten – für unfähig halten, ein Leben nach den evangelischen Räten zu führen . . . Aber – wiederum typisch für Merton – dennoch wird er an ihrem S. Bonaventure's College Lehrer und führt dabei das Leben eines Mönchs.

Exerzitien in der Trappisten-Abtei von Gethsemani setzen neue Wegzeichen. Thomas Merton meint es ernst. Zurückgekommen von dort, stellt er sich der Baronin Catherine du Hueck für die Arbeit im schwarzen Ghetto von New York zur Verfügung. Aber Merton will mehr. Am 10. 12. 1942 wird er Brother Louis im Trappistenkloster Gethsemani. Doch dieser Weg war – wenigstens anfangs – Flucht vor der Welt. Kurz vor seinem Tode noch schreibt Merton an einen italienischen Abt:

Es ist richtig, als ich in dieses Kloster eintrat, wo ich jetzt bin, revolutionierte ich gegen die Sinnlosigkeit eines Lebens, das so voll von Aktivität, von Bewegung, von nutzlosem Reden, von überflüssigen und sinnlosen Reizen war, daß ich nicht mehr wußte, wer ich war.

¹¹ Henri J. M. Nouwen, *Pray to live. Thomas Merton: A contemplative critic*, Notre Dame, Indiana 1972, 33.

¹² Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung, Würzburg 1977; mit einer ausführlichen Bibliographie von Thomas Merton.

Aber die Tatsache bleibt: Meine Flucht aus der Welt ist kein Tadel gegen euch, die ihr in der Welt bleibt. Ich habe kein Recht, die Welt in rein negativer Weise zu verschmähen. Täte ich es, dann wäre ich nicht zur Wahrheit und zu Gott, sondern zu einer privaten, wenn auch noch so frommen Illusion gelangt¹³.

Wir stehen wieder vor Mertons Grunddilemma: Einsame Tiefe oder Kommunikation mit den Menschen? Flucht vor der Welt oder Engagement für die Welt und Freundschaft mit den Menschen.

Thomas Merton blieb sich dieser Grundproblematik Zeit seines Lebens bewußt; er nahm die Auseinandersetzung mit diesen Fragen ernst. In der Fülle seines Schrifttums zeigt sich dies als Doppelspurigkeit: Kontemplation – was bis zur Flucht in die Einsamkeit der Beziehungslosigkeit geht; Engagement für die Menschen – was ihn zu einem Hauptvorkämpfer des „peace-movement“, der amerikanischen Protest-Bewegung gegen die kriegerischen Aktivitäten im Vietnam-Krieg werden ließ.

c. Zisterziensischer Geist

Merton tat das, was er tat, stets ganz. Und so stürzte er sich mit Novize-eifer ins Klosterleben. Man ist heute erstaunt, welche Fülle – quantitativ – an Lektüre der Kirchenväter, der Philosophen, der Kulturkritiker, der Literaten von Merton bewältigt wurde. Die Frage kann allerdings nicht unterdrückt werden, ob in seinem Studium nicht doch die Quantität vor der Qualität überwog.

Im Kloster verschärft sich die Frage nach dem Weg: Soll er noch einsamer leben, in die Stille einer Kartäuserzelle hinein flüchten? Soll er seine Bildung, Kunst, Literatur, Kultur über Bord werfen?

Seine Oberen waren klug genug, ihn auf den anderen Weg zu führen. Er erhält den offiziellen Auftrag des Schreibens. Die ersten Bücher – die Biographie einer flämischen Mystikerin und das Leben einer Trappistin in Japan – atmen den engen Geist des damaligen Klosterlebens. Sie sind in dem sentimental-religiösen Stil geschrieben, den Merton später energisch bekämpfte.

Daß dieser Mann mit seinen Mitbrüdern Schwierigkeiten hatte, versteht sich von selbst. Sein Schüler, der heutige Abt von Genesee, der als Psychiater ins Kloster eintrat, schildert seine „capricious manner of judgment“¹⁴, sein

¹³ *The monastic Journey*, Sheldon Press, London, 1977, 171. Im Vorwort zur japanischen Ausgabe des *Bergs der Sieben Stufen* schreibt Merton noch deutlicher, daß seine erste Bekhrung eine Flucht gewesen sei und daß er erst in der Einsamkeit des Klosters wieder die Menschen lieb gewonnen habe. Dazu Nouwen,

¹⁴ Nouwen, a.a.O. 69.

eigenwilliges launisches Urteilen. Brother Patrick Hart, der Sekretär und Sachwalter von Mertons Werk, hat dies humorvoll so ausgedrückt:

Hätte Merton lange genug gelebt, hätte er alles und jedes, was aus seiner Feder geflossen wäre, auch widerlegt¹⁵.

Heute pries er das Kloster als Heimat, morgen schmiedete er Pläne zur Umsiedlung; heute schwärzte er für die Naturmystik Rilkes, morgen verurteilte er sie als Irrweg. Der Abt, der vormittags von ihm hoch gelobt wurde, mußte sich nachmittags härteste Kritik gefallen lassen.

Aber der religiöse Ernst und die menschliche Genialität verschafften Merton schnell die Achtung der Mitbrüder. Er wurde Novizenmeister. Ernesto Cardenal, der Priesterdichter, gehört zu seinen Schülern. Bedeutsam aber wurde Mertons Einfluß über die Abtei hinaus auf das zisterziensisch-trappistische Benediktinertum im Ganzen.

Man deutete damals noch – in der Nachfolge des Reformators Abbé du Rancé – das benediktinische: ora et labora, bete und arbeite, in asketischer Einseitigkeit aus: Beten, das sei das Pensum der Pflichtgebete; Arbeiten, das sei die harte Feldarbeit. Geistige Beschäftigung, Kultur, Kunst wurden mit Mißtrauen betrachtet, als Abfall vom Ordensideal. Die beiden frühen Bücher Mertons können einiges darüber zeigen. Dann aber brach er mit dieser geistfeindlichen Askese; und seine Sicht hat sich – glücklicherweise – durchgesetzt.

Seine vielleicht wichtigste Veröffentlichung, die posthume Aufsatzsammlung, *Contemplation in world of action*, macht Front gegen geistloses und damit seelenloses Mönchsideal. Eine weitere posthume Aufsatzsammlung, *The monastic Journey*, lehrt: Kontemplatives Leben braucht innere und damit auch äußere Kultur.

Mertons Ideen kommen nicht aus einer abstrakten Klosterzelle, sondern aus einer intensiven Beschäftigung mit der christlichen Tradition; es handelt sich auch nicht um Abweichung, sondern um die Mitte des kontemplativen Lebens und damit des Christentums. So wurde Merton auch für seine Heimat, die USA, zu der er sich erst spät bekannte, einer der Leute, die den Katholizismus aus einem kulturellen Ghetto in die Weite des modernen Geisteslebens führten. Merton besaß die Begabung, frei und offen für jeden echten menschlichen Wert zu sein, und zugleich aus der Mitte des katholischen Christentums leben und sprechen zu können.

¹⁵ Bailey, a.a.O. 217. Im Wortlaut zum *Thomas Merton Reader* schreibt Merton selbst, 16: I have had to accept the fact that my life is almost totally paradoxical. I have also had to learn gradually to get along without apologizing for the fact, even to myself ... I have become convinced that the very contradictions in my life are in some ways signs of God's mercy to me ...

d. Östliche Spiritualität

Diese aus der Verwurzelung in der Heimat des Katholizismus geborene Weite führt Merton in die Beschäftigung mit den fernöstlichen Religionen. Er ahnte und fand im Hinduismus und besonders im Buddhismus japanischer Prägung eine Erfahrungstiefe, die seiner eigenen mönchischen Tradition verloren gegangen war. Das Talent von Intuition und Totalität ließ ihn so vollständig sich in diese Welt vertiefen, daß man von einer Bekehrung Mertons zum Buddhismus sprach. Sein Freund Edward Rice hat den Unfalltod Mertons am 10. 12. 1968 als ein freies Eingehen in die all-kosmische Buddha-Natur gedeutet.

Gewiß, Thomas Merton war an solchen Interpretationen nicht unschuldig. Schon bald nach seinen Bucherfolgen schwirrten in zyklischen Abständen Gerüchte durch die USA, Brother Louis verlasse sein Kloster. Impulsive, schnell hingeworfene Sarkasmen boten Anlaß dazu. Doch heute ist vernünftigerweise nicht daran zu zweifeln, daß Merton sich Zeit seines Lebens in die Kirche Jesu Christi berufen wußte, um dort ein monastisches Leben zu führen. Über das Wie (er dieses Ideal zu verwirklichen suchte) kann man streiten, aber nicht über das Daß (er christlicher Mönch sein wollte).

Der schon erwähnte Brief an den italienischen Abt berührt Mertons Basis für das Gespräch mit dem Buddhismus: Die Solidarität aller Suchenden – innerhalb und außerhalb des Klosters, innerhalb und außerhalb des christlichen Glaubens. Auf dieser Erfahrung (Gemeinschaft der Suchenden, Gemeinschaft der Sünder) baut sich sein Tasten und Suchen nach einem Mönchtum, nach einem Christentum für unsere Zeit und nach Gesprächsbrücken mit nichtchristlichen Erfahrungen auf.

Wenn euch mein Wort etwas bedeutet, dann darf ich euch sagen: Ich habe das Kreuz als Erbarmen und nicht als grausame Härte, als Wahrheit und nicht als Täuschung erfahren. Ich habe erfahren, daß Jesu Botschaft von Wahrheit und Liebe die wahre gute Botschaft, das Evangelium ist; – aber in unserer Zeit kommt es an ungewöhnlichen Orten zur Sprache. Ob es nicht vielleicht in euch lauter spricht als in mir? Vielleicht ist Christus euch näher als mir!¹⁶.

Dieses Suchen – aus Liebe zur Botschaft Jesu nach der wahren Botschaft Jesu – setzte Merton auch auf seine letzte Reise nach Asien; ein erstaunliches Unternehmen für einen Trappistenmönch! Er war eingeladen, auf einem monastischen Weltkongress in Bangkok zu sprechen. Er gestaltete seine Reise dorthin als ein Suchen nach der Liebe Gottes, die in Jesus offen-

¹⁶ A.a.O., 171 f.

bar geworden, aber überall zu finden ist; im Gespräch mit dem Dalai Lama wie auch in der Synthese, die Merton in seiner schockierenden Rede kurz vor seinem Unfalltod entwarf: *Marxism and Monastic Perspectives* – der Versuch, eine monastische Synthese zwischen Buddhismus und Marxismus herzustellen, also zwischen den beiden Seiten seines eigenen Suchens, der einsamen Weltflucht und dem sozialen Engagement.

Merton war der Ansicht, die Karl Rahner in einem Interview zu seinem 70. Geburtstag formulierte:

Keine Religion existiere, gleichgültig welcher Art, in der nicht auch Gnade Gottes, wenn auch in einer unterdrückten und depravierten Weise gegeben wäre . . . Es gibt keinen menschlichen Selbstvollzug, in dem nicht reflex oder unreflex Selbstmitteilung Gottes, also Gnade schon mit am Werk ist¹⁷.

So hielt ihm auch kurz vor seiner Reise in Santa Barbara ein marxistischer Student aus Frankreich vor Augen:

Auch wir sind Mönche!

Und Merton reflektierte im Flugzeug über dieses Wort:

Der Mönch ist jemand, der eine kritische Haltung gegenüber der Welt von heute und ihren Strukturen einnimmt¹⁸.

Der Mönch mache – so glaubt Merton – Erfahrungen von Gott und Gottes Frieden, die ihn in Kontrast zur heutigen Welt stellen. Deshalb müsse der Mönch das Anliegen des Marxismus, für eine bessere Welt zu kämpfen, aufgreifen. Auf eine Formel gebracht: Die (vom Buddhismus gelehrt) Distanz der Einsamkeit schärfe Augen und Tatkraft für das (vom Marxismus anvisierte) Engagement in der Welt; die in Einsamkeit geborene Vision eines Paradieses führe zum Einsatz für dieses Paradies.

Wir wissen nicht, wie Mertons Leben und Reflektieren weiter gegangen wäre. Die Unruhe seines Suchens scheint von Jahr zu Jahr stärker geworden zu sein. Aber das eine wissen wir: Merton war zutiefst verwurzelt im christlichen Mönchtum. Man kann darüber diskutieren, ob die Wunden seiner Kindheit ausgeheilt worden waren, ob er stets in der rechten Richtung gesucht hat. Undiskutabel aber ist seine Grundhaltung: Merton wollte auf der Basis des christlichen Mönchtums Ausschau halten nach neuen Formen des Mönchtums; und darin suchte er neue Formen des Christentums von heute und von morgen. Und das tat er mit der Genialität des Künstlers und mit dem Engagement eines Menschen, der ganz oder überhaupt nicht leben möchte.

¹⁷ Nicht ohne Absicht zitiert nach D. Sölle, *Sympathie*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1978, 41.

¹⁸ Nach der Einleitung des Herausgebers, Brother Patrick Hart, *The monastic Journey*, a.a.O. VII.

II. Die Poesie der Erfahrung – der Dichter und Gottsucher Thomas Merton

In seinem Konversionsbericht „Der Berg der Sieben Stufen“ schreibt Merton, daß er von seinem Vater schon gelernt habe,

daß die künstlerische Erfahrung in ihrer höchsten Form ein natürliches Analogon zur mystischen Erfahrung sei¹⁹.

Hans Urs von Balthasar nennt dieses kühne Wort sogar „ein wenig übervorsichtig“²⁰. Wer den Trappisten Merton kennenlernen will, sollte sein Ohr zuerst dem Dichter Merton leihen.

a. Ein Gedicht über ein Kinderbild

Die leider (und typischerweise) vergessene deutsche Auswahl der Gedichte Mertons trägt den Namen: *Grazias Haus*²¹. Der enigmatische Titel, der so wörtlich und schwerfällig wie auch die Übersetzungen der Auswahl ist, überdeckt die Poesie eher als daß er sie offenlegt. Merton beschreibt in dem Titelgedicht ein Kinderbild. Und man sollte das Gedicht auch schlachthin so nennen:

Grace hat ein Haus gemalt.

Oben auf dem Berg steht es, ganz hoch, ganz frei,
Umschmeichelt vom Wind; dicker Rauch
Rollt aus dem Schornstein, schwer von Schnee.
Fest und sicher steht es da, das Haus der Grace.

Mit Liebe vertieft sich Merton in die Einzelheiten des Bildes und beginnt in ihm das Paradies zu beschreiben:

Jeden Grashalm hat Grace gezählt,
Jeden mit Sorgfalt hingesetzt auf diesen Berg.
Zwölf Blumen genügen, um Garten zu sein.
Doch kein Weg führt zur Höhe –
Kein Weg ist gebahnt
Zum Haus der Grace.

Im Haus der Grace findet sich Harmonie – zwischen Mensch und Natur, zwischen Kultur und Pflanze und Tier; alles strahlt unpathetisch Friede und Glück aus.

Wohlgeordnet sind alle Vorhänge,
Nicht zum Verbergen, sondern um Ausschau zu halten.
Aus einem Fenster blickt jemand heraus und winkt.
Zwei knorrige, feste Bäume

¹⁹ A.a.O. 211.

²⁰ Nachwort zu Thomas Merton, *Grazias Haus, Gedichte*, Einsiedeln, S. 94.

²¹ Inzwischen gibt es eine Gesamtausgabe des poetischen Werks des Trappistenmönchs.

²² Grace's House, nach *Selected Poems of Thomas Merton*, enlarged Edition, with an Introduction by Mark von Doren, New York 1967, 110 f.

Stehen da wie Festungen mit Astlöchern
Für die Tiere, die hinausschauen.
Hinten, um die Ecke des Hauses der Grace
Lugt noch ein Tier hervor.

Bäume, Tiere, ein Hund – Merton schenkt ihm ein Ausrufezeichen – sind ins Bild hineingesetzt.

Schau nur hin: Versteckt im Vordergrund

Ganz sorgfältig gezeichnet

[Stern.]

Der Hund, der lacht, das Vorderbein angezogen, das Auge wie ein
Nase und Halsband sind mit viel Liebe ausgemalt:

Diesen Hund liebt Grace.

Auch zur übrigen Welt gab es frohe Kommunikation.

Und dann: Die Welt!

Briefkasten Nummer fünf.

Er quillt über von süßen Grüßen für Grace.

Doch diese Kommunikation ist einseitig. Wir Erwachsenen können den Namen auf dem Briefkasten nicht lesen. Eine fremde Sprache, die Sprache des Paradieses, vor der unsere Worte dumm und barbarisch klingen.

Auf dem Kasten steht ein Name, der Familienname.

Doch nicht in den Buchstaben unserer Erwachsenensprache.

Ein funkender Pfeil dort

Weist von unserer Banausen-Insel

Zu ihrem grasgrünen Sonnenberg.

Immer mehr verdichtet sich das Bild zum Traum vom fernen Paradies.

O Paradies, o Welt des Kindes!

Wo alles Gras lebendig ist,

Und alle Tiere sprechen können!

Die riesige Sonne, größer als das Haus

Steht im Osten und verströmt Leben.

Die Gewitterwolke im Westen aber

Verzieht sich für immer.

Kein Grashalm ist dort, der ohne Segen wächst,

Dort, auf diesem Urbild von Berg,

Dort, in diesem Urschoß der Geheimnisse.

Zwischen diesem Archetyp des Paradieses (Merton nennt es archetypal hill) und unserer Welt gibt es keine Brücke, keinen Weg; schon die vorgehende Strophe (vor „O Paradies“) sprach es aus.

Zwischen unserer Welt und ihrer

Zieht ein leiser Fluß.

(Nein, es ist keine Straße,

Es ist kristallklares Wasser, ohne Steg,
Zwischen unserem Nichtwissen und ihrer Wahrheit.)

Die vier Zeilen der beiden Schlußstrophen aber gipfeln im Wehe-Ruf nach dem verlorenen Paradies.

Ich darf den Hasen nicht vergessen
Und die zwei Vögel, die sich im Fluß baden,
Der keine Straße ist, weil doch

Wehe! Keine Straße führt zum Haus der Grace!

Merton hat sich, sein Träumen und seine Welt, in diesem Kinderbild wiedergefunden. Beim Anschauen des Bildes bricht die eigene Sehnsucht auf; die harte Welt der Tatachen wird vor dem Traum der besseren Welt noch härter, noch kommunikationsfeindlicher, noch weiter entfernt vom Frieden des Paradieses.

Bildvorlage, Wirklichkeit und Traum werden zur Einheit. Dieses synthetische Schauen ist eine der großen Fähigkeiten von Brother Louis. Er konnte sich ganz und gar in die Gegenwart einer Erfahrung hinein begeben und sie durchsichtig machen, transparent für Tieferes, für wahrere Wirklichkeit, für die Hoffnung, für den Traum des Dichtermönches Thomas Merton.

b. Ein Gedicht über die Gnade Gottes

Die Verse von Thomas Merton sind durchlässig für Tieferes. Der Mädchename Grace bedeutet auf Deutsch Gnade, *gratia*. Das Gedicht will zur Gnade von Gott hinweisen; aber einer Gnade, die sich hineingeborgen hat in die poetische Vision des Kinderbilds. Zwischen dem schlichten Bild und der christlichen Hoffnung auf Gnade vermittelt die ästhetische Erfahrung des Dichters. Aber es ist kein „Dazwischenschlieben“. Merton erlebt die drei Schichten als Einheit und möchte auch uns die Einheit dieser Vision vermitteln.

Paul Claudel widmet die vierte seiner „Großen Oden“²³ der „Muse, die Gnade ist“. Die Kraft der Begegnung von Mann und Frau gibt dem Dichter Gelegenheit, über poetische Inspiration zu sprechen. Und daran zeigt er die metaphysisch-theologische Erfahrung der Gnade Gottes in der Welt. Was in der vierten Ode noch als Ringen dargestellt wird, erhält in der fünften und letzten den Abschluß einer Gesamtheitsschau. Auf die „Muse, die Gnade ist“, folgt „Das geschlossene Haus“: das Haus der Grace, der Gnade. Vielleicht hat sich Merton von diesen Oden anregen lassen. Sein Freund Jacques Maritain benutzte sie für die Mellen Lectures, Creative

²³ Paul Claudel, *Fünf große Oden*. Übertr. von H.U. v. Balthasar, (Sammlung „Zeugen des Wortes“); Freiburg i. Br. 1939, S. 79 ff.

Intuition in Art and Poetrie²⁴. Sicher aber ist das Gedicht über Grace, die ein Haus gemalt hat, im Geiste der Dichtung Claudels verfaßt – zwar zarter, versöhnlicher als die Oden des Franzosen, aber zugleich auch unabgegoltener und sehnsüchtiger.

Poesie schlägt die Brücke zwischen der Erfahrung des Kinderbildes und der Offenbarungshoffnung auf Gottes Gnadengeschenke. Die Muse, die Gnade-Grace heißt, bringt die archetypische Wirklichkeit zum Leuchten: Der Mensch wartet auf Gottes Gnade. Im Gedicht bleibt alles nur Traum, nur Hoffnung.

Wehe! Keine Straße führt zum Haus der Grace.

Merton träumt vom Paradies. Ein früher Bildband über das Paradies des Klosters²⁵ und der von J. H. Griffin herausgegebene nachgelassene Fotoband, A Hidden Wholeness²⁶, bezeugen, wie sehr Merton aus dem Zusammenklingen von Poesie-Ästhetik und Gotteserfahrung lebt. Nach dem ersten Ringen um die Synthese beider Erfahrungen im Noviziat ist Mertons Meinung gereift; er bejaht ihr enges Zusammengehören. In unserem Kinder-Bild sucht Merton poetische Erfahrung in sich selbst – und damit zugleich ihre perspektivische Mitte, die Mitte der Gnade im christlichen Sinn.

Merton hat auch seinen Weg ins Christentum nicht zuletzt über die ästhetische Erfahrung gefunden. Er erzählt, wie er sich beim Aufenthalt in Rom das Christusbild der byzantinischen Mosaiken in die Seele einprägte und zeitlebens von diesen Eindrücken gezeichnet blieb. Damals schon, als er noch kein bewußter Christ war und sich ihm wohl Ästhetik und Religion zu sehr vermischten, faßte er beim Anblick der ernsten alten Kirche von Tre Fontane den Wunsch: „Ich möchte Trappist werden“. Ob er nicht am Schluß des Lebens zu dieser Einheit von Poesie, Kunst und Wirklichkeit zurückkehrte?

c. Gotteserfahrung als Erfahrung des ungeschiedenen Daseins

Paradies ist der Name für den theologischen Entwurf, unter den Merton seine mönchische Existenz und sein Schreiben stellte. Er griff die Lehre der Kirchenväter von der Kontemplation als „Rückkehr zum Paradies“ auf und formte daraus – zweifelsohne einseitig und vieles, was die Väter der Kirche lehrten, übersehend – eine Theologie der Gotteserfahrung, des Mönchtums, der Mystik, wo Ästhetik und Religion zusammenklingen. In der Diskussion mit dem Zen-Buddhismus, den er bei D. T. Suzuki in persönlichem Gespräch kennen und schätzen gelernt hatte, gibt Merton einen Abriß über diese seine Theologie der „Erfahrung“.

²⁴ Gegen Schluß seines Lebens pflegte Merton einen intensiven Gedankenaustausch mit dem französischen Philosophen.

²⁵ Schweigen im Himmel. Ein Buch über das Leben der Mönche. Wiesbaden 1957.

²⁶ The visual world of Thomas Merton, Boston 1970.

Im folgenden werden eigene Übersetzungen benutzt. In den deutschsprachigen Übertragungen der entsprechenden Schriften ist nämlich einiges verkürzt und damit verfälscht wiedergegeben.

So nimmt sich Merton im Gespräch mit Suzuki über die Zen-Erfahrung in der für ihn typischen, demütig-sarkastischen Selbstkritik völlig zurück:

Ich war versucht, meine eigenen Schlußbemerkungen zu diesem Dialog zu streichen, weil sie so verwirrend sind . . . Ich lasse sie aber stehen wie sie sind, als ein Beispiel dafür, wo man sich Zen *nicht* nähern sollte²⁷.

Die deutsche Übersetzung läßt dieses sprechende Postface aus!

Merton findet die Gesprächsbasis mit dem Buddhismus in seiner Theologie des Paradieses. Er zitiert Augustinus und führt weiter aus:

Einige kommentierende Worte mögen den Begriff von „Wissen“ (*Scientia*) und Konsequenzen daraus klären.

Zuerst: Der Mensch wurde erschaffen im Zustand eines unbewußten „Sich Ausstreckens“ nach dem, was metaphysisch über ihm steht, was aber dennoch zuinnerst in seinem eigenen Sein gegenwärtig ist. So war er in Gott geborgen und mit ihm vereint . . .

Sein Wissen um Gut und Böse beginnt damit, daß er Sinnenhaftes und Zeitliches wegen ihrer selbst verkostet; damit nämlich wird die Seele ihrer selbst bewußt und stellt ihr eigenes Genießen in die Mitte. Und damit wird sie gewahr, was Gut und Böse in sich selbst bedeuten. Wenn dies geschieht, verändern sich die Perspektiven völlig; die Seele verläßt Einheit und Weisheit (was identisch mit Leere und Reinheit ist) und tritt in einen dualistischen Zustand ein.

Jetzt wird sie gewahr, daß Gott und sie selbst verschiedene Seinswirklichkeiten sind. Jetzt sieht sie Gott als etwas an, nach dem man sich sehnt oder das man fürchtet; sie ist nicht mehr in ihn hineinverwoben wie in ein transzendentelles Subjekt²⁸.

Man muß die plastische Sprache Mertons bewundern, in der er Wirklichkeiten aussagt, die andere nur stammeln oder professoral dozieren.

Was er aber beschreibt, meint: Kontemplatives Leben (d. i. nicht Wissen-*scientia*, sondern Weisheit-*sapientia*) und Mönchtum erstreben die Rückkehr in den Zustand der Ungeschiedenheit, eine Rückkehr ins Paradies. Ungeschiedenheit meint zwar nicht, daß der Mensch nun Gott selbst wird oder seine innerste Mitte sich zum Göttlichen entfaltet. Aber er überwindet das harte Getrenntsein von Subjekt – Objekt, von „mir – dir“, von „mir – Gott“. Er schaut in dieser Erfahrung nicht mehr Gott an, sondern lebt ein-

²⁷ *Zen and the Birds of Appetite*. A New Direction Book, New York 1968, Postface zu *Wisdom in Emptiness, A. Dialogue*: D. T. Suzuki and Thomas Merton, 139.

²⁸ Ebda. 126 f.

fachhin aus Gottes Wirklichkeit. Am leichtesten ist diese Sicht am Spielen eines Kindes abzulesen, das sich in der Liebe der Mutter bewegt, ohne daß es dieser Liebe nun ausdrücklich antwortet und sich bewußt zur Mutter wendet: „O Paradies, o Welt des Kindes!“

Es lebt in der Hut der Mutter, ohne sich zu konfrontieren, ohne ihr ein bewußtes Ja zu geben; es ist einfach da und spielt. In der behütenden Liebe der Mutter werden ihm auch die anderen Dinge der Umwelt zum selbstverständlichen Umgang. Sobald aber sich nun das Kind der Mutter konfrontiert, sie gleichsam bewußt anschaut und nun zum ersten Male vor der Entscheidung steht: Ja oder Nein!, setzt ein neuer Zustand der Existenz, die Unterscheidung von Gut und Böse ein.

Der Kontemplative, der Mönch, kommt zwar aus der Welt der Unterscheidung von Gut und Böse; aber er möchte zurückfinden in den Zustand, wo die göttliche Wirklichkeit noch ungetrennt eins ist mit der von ihr geschaffenen Welt; wo alles noch ungeschieden in der Liebe Gottes steht, ohne daß man diesen Gott nun bewußt anschaut. Sein ganzes Wesen soll sich so von Gott durchtränken lassen, daß er es nicht mehr notwendig hat, sich Gott zu konfrontieren und für (oder gegen) ihn zu optieren. Merton läßt sogar durchblicken (und sein Gesprächspartner Suzuki sagt es recht ausdrücklich), daß hier auch die Unterscheidungen von Ich und Du, von Dies und Das, von Gut und Böse keine Rolle mehr spielen. Der meditierende, kontemplierende Mönch ist so ganz und gar in Gott eingetaucht und lebt so sehr in ihm, daß er jenseits von diesen Unterscheidungen steht.

Natürlich setzt sich Merton auch von dem Buddhisten Suzuki ab. Er betont, daß im Christentum die Botschaft von der Auferstehung, von der Hoffnung auf Zukunft hinzukommen muß:

Das ist die eigentliche Dimension des Christentums, die eschatologische Dimension, die für es typisch ist und die keine Parallelen im Buddhismus hat²⁹.

Hier beginnt die Unterscheidung von Gut und Böse wieder wichtig zu werden. Auch Jesus Christus wird nun deutlicher als Kraftquell und Synthese des Lebens herausgestellt. Aber damit zieht Merton seine Grundvision vom Paradies der Ungeschiedenheit nicht zurück.

Das kontemplative Leben ist vor allem ein Leben der Einheit. Ein Kontemplativer ist der, der die Trennungen überwunden und die Einheit jenseits der Unterscheidungen erreicht hat³⁰.

In dieser Einheit jenseits der Unterscheidungen fand Merton die Berührungsstelle zwischen Christentum und Buddhismus. Dabei schiebt er das

²⁹ Ebda. 132.

³⁰ The Inner Experience. Manuscript, 76.

Unterscheidend-Christliche immer stärker ab in „die Lehre von den letzten Dingen“ und die Dogmatik. In der Erfahrung des Religiösen – so scheint er zu denken – kommen Christentum und Buddhismus überein. Der Unterschied bestehe nur in der dogmatischen Ausdeutung des Erfahrenen.

Ob Merton damit nicht wieder zurückgefallen ist in eine abstrakte Theologie, die ihr Denkgebäude jenseits von der Lebenserfahrung aufbaut? Einer der letzten, der noch kurz vor Mertons Tod mit ihm sprechen konnte, David Steindl-Rast, berichtet nun tatsächlich aus diesen Gesprächen, daß Merton meinte, er könne keinen Gegensatz zwischen Christentum und Buddhismus sehen und habe deshalb beschlossen

ein so guter Buddhist zu werden, wie ihm möglich sei³¹.

d. Die Liebe oder der Geliebte

Immer wieder muß betont werden, daß Merton die Gemeinsamkeiten mit den ostasiatischen Religionen von der Mitte seines christlichen Mönchtums aus suchte, daß er den Mut fand, in den offenen Dialog einzutreten, gerade weil er sich so ganz im Christentum zu Hause wußte. Und so wird er auch nicht müde, in aller Einheit die Unterschiede aufzuzeigen. Ein, wenn nicht gar das wichtigste Stichwort dafür heißt Liebe. Und so schildert Merton den kontemplativen Mönch:

Er ist eins mit Gott, identisch geworden mit Gott und weiß deshalb nichts mehr von irgendeinem Rest des Ego in ihm selbst. Alles, was er weiß, ist Liebe. So wie Sankt Bernhard sagt: Wer so liebt, liebt einfachhin, und kennt nichts anderes mehr als Liebe. Qui amat, amat et aliud novit nihil³².

Merton erweitert hier – gegen den von ihm angeführten lateinischen Text – das Bernhardzitat genau um die Dimension, die zur Kritik herausfordert. Bei Bernhard heißt es: Und kennt nichts anderes mehr; Merton ergänzt – als Liebe.

Diese Ergänzung fließt aus Mertons Theologie des Paradieses als Zustand der Ungeschiedenheit. Dort sei noch keine sittliche Stellungnahme geschehen, dort schlummere die Unterscheidung von Gut und Böse, von Ich und Du, von Liebendem und Geliebtem noch in einer allumfassenden Erfahrung von Liebe; so wie das Kind in der Mutterliebe sollte der Mensch in der Liebe Gottes leben. Der Mönch, der zur Kontemplation berufen ist, sollte dahin zurückkehren, wo er instinkтив in der Schwerkraft Gottes lebt, ohne sich dies immer wieder (oder überhaupt noch einmal) bewußt zu machen. Und so ergänzt Merton bewußt oder unbewußt: Wer so liebt, kennt

³¹ Nach Bailey, a.a.O. 201 und nach *Monastic Studies*, 1969, Heft 7, S. 10.

³² *Zen and the Birds of Appetite*, a.a.O., 129 f.

nichts anderes mehr als Liebe – wie sollte in diesem „nichts anderes mehr“ noch jemals die Möglichkeit von Entscheidung auftauchen?

Aber Merton ergänzt das Bernhard-Zitat falsch. Es kann kein Zweifel darüber herrschen – und Merton selbst hat es oft genug gezeigt –, daß es im Sinne Bernhards heißen muß: kennt nichts anderes mehr als den Geliebten (nicht aber: als Liebe). Merton tauscht das Personale, „der Geliebte“, mit dem unpersönlichen „Liebe“ aus. An der Stelle der Summe der Bernhardischen Mystik: Gott der Geliebte, steht nun das Abstraktum „Liebe“; dahinter ahnt man das Abstraktum „das Göttliche“ statt „Gott“. Für das Gespräch mit dem Buddhismus – wie auch sonst in seinen Schriften – glaubte Brother Louis hier eine Ausgangs-Basis gefunden zu haben. Das Fluidum der Liebe, des Mitleids, von dem die buddhistischen Quellen sprechen, soll der Ausgangspunkt des Religionsgesprächs werden.

Zweifelsohne liegt hier eine große Chance. Die Erfahrung und die Theologie der „Ungeschiedenheit“ waren schon in der Zeit der Kirchenväter Ausgangspunkt für die Begegnung mit der neuplatonischen und gnostischen Religiosität. Aber das Unterscheidungsmerkmal und der Gipfel der christlichen Mystik (und damit aller christlichen Gotteserfahrung) ist gerade nicht die Un-Unterschiedenheit mit Gott, mit dem Meer der Gottheit, in das hinein der Mensch wie ein Wassertropfen zurückfällt, sondern die Begegnung mit Gott. Deshalb wählten sich die christlichen Gott-Erfahrenen – von Gregor von Nyssa bis zu Johannes vom Kreuz – das biblische Hohelied als Paradigma der Mystik, ein Liebeslied als Gleichnis der Gotteserfahrung. Die Einheitsterminologie strömte von außen her in den christlichen Strom der Überlieferung; wird aber – schon bei Origenes, bei Augustinus, bei Ps. Dionysius – christlich eingeordnet und damit zu etwas Neuem. Knapp könnte man sagen: Das Sprechen von Einheit mit Gott dient diesen Theologen nur zur Erläuterung der Erfahrung einer Begegnung mit Gott; nicht aber umgekehrt, als ob die Begegnungsterminologie nur ein äußerlich bleibendes Bild sei für ein substantielles Einswerden mit Gott.

In unserer Zeit haben zwei Franzosen dies existentiell durcherlebt. Abbé Jules Monchanin und Dom le Saulx – beide von Merton hochgeschätzt und immer angeführt – lebten in Indien nach Art hinduistisch-buddhistischer Mönche. Sie wollten in einem Ashram die religiöse Erfahrung des gewaltigen Subkontinents von innen her ergreifen. Bei beiden schälte sich – aus Erfahrung, nicht aus Denken – immer mehr und mehr heraus, daß der christliche Gott ein Du ist, aber kein Meer der Gottheit.

Mehr und mehr scheint es mir zweifelhaft, daß das Wesen des Christentums dadurch gefunden werden kann, daß man sich ins advaita (die Nicht-Zweiheit von Sankara) begibt. Advaita ist wie Yoga und

mehr noch als Yoga (hier darf man zweifelsohne Zen hinsetzen, die japanische Weiterentwicklung) ein Abgrund. Wer sich in rauschhafter Begeisterung dorthinein stürzt, kann nicht wissen, was er dort findet. Ich fürchte, es wird er selbst sein, aber nicht der lebendige, dreieine Gott . . . Christliche Mystik ist dreifaltig oder unexistent. Das hinduistische Denken ist so sehr auf das Eines-Sein des Einen konzentriert, daß es ohne die Kreuzeserfahrung der dunklen Nacht der Seele nicht zur trinitarischen Mystik erhoben werden kann. Es muß eine geistige Neuwerdung, eine Passion des Geistes erleben³³.

Elisabeth Ott hat in ihrer – wie ich sehe – bisher einzigen ernsthaften deutschen Auseinandersetzung mit der Erfahrung Thomas Mertons in bestürzender, vielleicht überakzentuierender Weise gezeigt, wohin es führt, wenn die Ich-Du-Dimension der Mystik vernachlässigt wird und dafür eine All-Einheit, eine Es-Erfahrung des All-Einen gesetzt wird.

Merton suchte das Gespräch mit der buddhistischen-hinduistischen Erfahrung in Richtung dieser „All-Einheit“-Erfahrung. Sicher trug die liebesleere Jugend, seine von ihm selbst beklagte Unfähigkeit zu enger, personaler Ich-Du-Bindung mit bei zu seinem apersonalen Ansatz. Aber auch seine dichterische Begabung ist ein Wegweiser dahin. In den USA gibt es eine lange Tradition einer „metaphysischen“ Dichtkunst, worin die Einheitserfahrung von Natur und Mensch, von Gott und dem All besungen wird. Für viele dieser „metaphysischen Dichter“ sind religiöses Erleben und pantheistische Einheitserfahrung identisch.

Merton war – von Kindheitserfahrung, von dichterischer Begabung – dazu geschaffen, die Begegnung mit der asiatischen Religiosität auf dieser Basis zu suchen. Er hat von dorther – bewußt oder unbewußt – einen Trennungsstrich gezogen zwischen dem, was am Christentum „erfahrbar“ und dem, was zu glauben ist. Im Bereich des „Erfahrbaren“ könnten Buddhismus und Christentum zur Deckung kommen; im Bereich der Mystik seien sie eins. Die Eigenart des Christentums liege also im nicht-erfahrbaren Glauben, nicht aber in der Gotteserfahrung. Das klingt wie eine weitverbreitete „Theologie“: „Die Existenz (und Erfahrung) . . . der Anwesenheit des absoluten Seins in unserem Wesensgrund bezeugen eihellig die Erleuchteteten aller Religionen und Zeiten“ (W. Massa).

Die Akzentverschiebung, die Merton bei Bernhard vornahm, deckt auf, woher dieses Mißtrauen gegenüber der Eigenart christlicher Erfahrung stammt: Liebe – so scheint Merton dort zu sagen – sei eine Erfahrung im Selbst; der oder die Geliebte aber stehe jenseits davon, man könne nur Liebe, nicht aber den Geliebten erfahren. Man wird an Mertons Kindheits-

³³ *In Quest of the Absolute, The Life and works of Jules Monchanin*, Ed. by J. G. Weber, A. R. Mowbray, London 1977, 119.

trauma erinnert. Doch man sollte auch sehen, daß hier ein wichtiger Weg zum Gespräch der Religionen aufgetan ist. Bildet nicht vielleicht diese Unterscheidung: Liebe oder der Geliebte, ein Kriterium dafür, ob es sich um die Mystik von Gott oder die Mystik einer Selbsterfahrung handelt? – Legt sie nicht den Zugang offen zur wirklichen Gottesmystik auch außerhalb des Christentums?

Über fremde Erfahrungen läßt sich kaum urteilen. Die christliche Frömmigkeit sollte auf sich schauen und für ihr eigenes Erleben aus all diesen fremden Erfahrungen und Wegen lernen. Innerhalb ihrer Geschichte konnte sie immer wieder gerade aus den Strömen schöpfen, die man zu schnell „pantheistisch“ nennt. Und es gelang ihr auch immer wieder, mit solchen Erfahrungsströmen das eigene Offenbarungsgut zu verlebendigen; aber nur dort, wo die eigene Tradition nicht aufgegeben, sondern neu gewonnen wurde, wo eine Liebeserfahrung sich zur Erfahrung der Geliebten hin öffnet. Es ist für das geistliche Leben ein Wesensunterschied, ob einer das Sich-Auflösen in Liebeserfahrung, in Mitleid, in allströmendes Sein als Ziel und die Begegnungsqualität mit Gott, die Ich-Du-Beziehung nur als Korrektur ansieht; oder ob die Begegnung mit dem Du Gottes die Mitte des kontemplativen Ideals bleibt, während das Eintauchen in den Strom von Glück und Liebe nur eine – allerdings tiefe und auch wesentliche – Erscheinungsform dieser personalen Liebe ist.

Die erste Auffassung von Gotteserfahrung und Mystik liegt noch im poetischen Bereich; es kann noch eine dichterische Erfahrung eines begabten Menschen sein. Christliche Mystik sagt nicht Nein dazu, aber sie geht einen entscheidenden Schritt weiter und erfährt in der personalen Begegnung mit Gott Sinn und Ziel ihres Suchens.

Es ist nicht falsch, zu schreiben: Wer so liebt, liebt einfachhin, und kennt nichts anderes mehr als Liebe. Aber beim christlichen Mystiker vertieft sich diese Erfahrung, und er stellt staunend fest: Selbst Liebe ist nur Gewand für die Mitte. Er nämlich liebt einfachhin und kennt nichts anderes mehr als den Geliebten. Der Geliebte ist es, den alle Liebe meint.

Teil III folgt in Heft 2, 1979.